Л. А. Черная

ПТИЧКА НА ОГНЕННОЙ КОЛЕСНИЦЕ...

(ОБРАЗ ДУШИ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ В ДРЕВНЕРУССКОЙ КУЛЬТУРЕ)

Образ души, воплощенный в литературе и искусстве Древней Руси, занимает особое место, так как нет ничего значимее для христианина, чем душа, именно она сближает его с Богом, вдохнувшим дух в телесный прах, из коего была сотворена его плоть. Душа олицетворяет самую сущность человека в Средневековье, она и есть человек[1].

Весь комплекс качеств души (разумная, словесная, бессмертная) назывался «внутренним» человеком. Человек, согласно средневековому менталитету, мыслил разумной душой: «Да поживет мысль во ушию сердечном»[2]. Из души человек извлекал способность говорить (словесная функция души). Но основной характеристикой души считалась ее бессмертность. Вдунутая в земную из «праха» оболочку человека самим Богом, душа внесла вместе с собой частицу бессмертия, присущего Богу. Бессмертие души гарантировало ее связь с вышним горним миром, делало ее сопричастной Божественному началу. Предполагаемое бессмертие души делало саму мысль о смерти для средневекового человека менее страшной и даже притягательной, поскольку смерть воспринималась не как конец, а как начало новой, бессмертной жизни исстрадавшейся на Земле души. Бессмертие души – самая высокая точка средневековых представлений о человеке: «И созда человека своима руками и дуну на лице его и бысь в душю живу»[3].

Тленность тела противопоставлялась нетленности души: «Вьсе бо сьде тьленьно: душа же едина бес тела чтити убо подобаеть бестеленьное паче телесньнааго»[4]. Плоть следовало подавлять («Елико бо пакость телу твориши, души благодеть зиждеши»), «плотолюбивых помыслов» гнушаться, поскольку они «душу и плоть оскверняють»[5].

Древнерусские писатели посвящали описанию души многие страницы своих произведений, в особенности в домонгольский период, когда формировалось христианское мирови-

дение в противовес языческому. Так, в «Послании Владимиру Мономаху о посте и о воздержании чувств», написанном Никифором в бытность его киевским митрополитом (1104–1121 гг.), автор во многом исходил из учения Платона о свойствах души, хотя и не афишировал этого. С одной стороны, он опирался на ортодоксальную мысль об антагонизме души и тела: «Противится плоть духови и дух плоти»[6]. Но, с другой стороны, утверждал, что «душа седит в главе, ум имущи яко же светлое око», приписывал душе функцию разума – управление пятью чувствами: «...душа по всему телу действует пятью слуг своих, рекше пятию чувствии». Далее он вслед за Платоном выделял три составляющие «силы» души: словесную, яростную и желанную. Словесная сила души равнозначна уму, и она руководит поведением человека; яростная сила – чувственная, основанная на страстях и эмоциях, она несет в себе негативное начало, требующее контроля и подавления, поскольку влечет человека к зависти, злобе, греху. Лишь в тех случаях, когда яростная сила направлена на ревность к Богу, она порождает благородные страсти. Наконец, третья сила души – «желанное начало» – отождествляется с волей, заставляющей человека действовать, подавлять яростное начало. Самым замечательным в Послании Никифора является тезис о полной взаимозависимости тела и души и их общей ответственности за прегрешения человека. Он видит благое воздействие тела на душу во время поста, когда легкая пища позволяет укрощать страсти.

Другой известный автор XII в. Кирилл Туровский упрекал тех, кто связывал тело человека с божественным началом: «ни единого подобья имееть человек Божия». Отсюда тело безусловно есть источник греха. Однако в своей «Притче о человечестей души и о телеси...» он все же ставит вопрос об ответственности человеческой души за прегрешения. Тело-«хромец» направляется душой-«слепцом», отсюда оба повинны в равной мере. Правда, расплата не наступит до Второго пришествия и Страшного суда, людские души не будут мучатся в Аду за грехи, а будут лишь готовиться и ждать встречи с высшим Судией: «...несть мучения душам до второго пришествия, но блюдомы суть, иже Бог весть. Егда же придеть обновити землю и воскресити вся умершая... тогда бо души наши в телеса внидуть и приимуть воздаяние кождо по своим делом»[7].

В Толковой Палее, возможно, XIII в., специально разъяснялось, что души бывают разные, что многие неправильно полагают, будто бы Бог вдохнул в человека свою божественную

душу: «Не сам быс душа, но душу созда, не сам в душу преложися, но душю створи, мнозим же убо мнимо есть, яко от существа Божия подася телу душа... Аще убо бы от существа Божия была душа, то всем бы одинака была; но се убо видим разньство, яко во ином мудра, во ином же есть буя, в друзем же неразумена, а в друзем же размыслива, и нравом обдержащися на злое клонится, иная же на благое, иная же правду хвалящи и добрыя нравы любящи: Божие же существо не разделяется, ни пременяется»[8]. В Палее, таким образом, душа приравнена к человеку как таковому, она придает ему индивидуальный характер, особенности, личные качества и черты.

В ранних памятниках древнерусской литературы образ души многообразнее и богаче, нежели в последующее время. Авторы смелее обращаются с ним, прибегая к метафоре, олицетворению и другим поэтическим средствам. Знаменитое сравнение души погибшего князя-воина с жемчужиной, выпавшей из золотого ожерелья, – одно из наиболее ярких в «Слове о полку Игореве»: «Един же изрони жемчюжну душу из храбра тела чрес злато ожерелие»[9]. Другой яркий образ души, покидающей тело, содержит «Киево-Печерский патерик»: «И бысть видети душю преподобнаго, несущу колесница огнена, и кони огнени...»[10]. Огненная колесница, возносящая на небо блаженного Евстратия, безусловно, навеяна образом пророка Ильи, взятого на небо подобным же путем. В древнерусской иконописи сюжет с вознесением Ильи в огненной колеснице был очень популярен, поскольку Илья ассоциировался в народе с громовержцем Перуном. Например, в ранней псковской иконе второй половины – конца XIII в. «Илья Пророк в пустыне с житием и деисусом» (ГТГ) последнее клеймо (к сожалению, почти не читаемое) содержало огненное восхождение пророка на небесной колеснице. Сохранился также ряд икон, посвященных вознесению Ильи, где центральное место отведено изображению огненной колесницы («Огненное восхождение Пророка Ильи». Конец XV в. Северная провинция Новгорода. – ГРМ; «Огненное восхождение Пророка Ильи». Конец XIV – начало XV вв. Северная провинция Новгорода. – ГРМ и др.).

Для христианских святых восхождение на огненной колеснице стало атрибутом особой святости и почитания. Так, на одном из житийных клейм иконы священномученика Власия, епископа Севастийского (Ярославский художественный музей), душа святого уносится на огненной колеснице на небо.

Этот ряд примеров можно легко продолжить. Но путь праведной души на небо, помимо огненной колесницы, дополнился образом лествицы, позволяющей святому уже в течение земной жизни постепенно восходить на небеса. Этот образ был несомненно навеян «Лествицей» Иоанна Лествичника – руководством для монахов, описывающим духовное восхождение по 30 ступеням («степеням») от очищения, искоренения пороков и страстей к образу Божию в человеке. Душа, поднимающаяся по ступеням добродетели, приняла, конечно же, вид своего хозяина. В древнерусском искусстве известны книжные миниатюры и иконы с изображением душ, восходящих по лествице, с начала XV в. Типичные образцы подобных произведений можно видеть на иконах из Николо-Угрешского монастыря (1622 г. – ГИМ) и Северного Прионежья (первая половина XVIII в. – АОМИИ). К концу средневекового периода и в церковном искусстве Нового времени можно уже встретить изображения душ праведников с индивидуальными чертами лица, а также иногда с крыльями за спиной. Интересное изображение представляет икона второй половины XVIII в. из Церковно-археологического кабинета Московской Православной Духовной Академии «Преподобный Иоанн Лествичник (Проповедь преподобного Иоанна Лествичника и Лествица небесная)», на которой три маленькие фигурки монахов с бело-голубыми крыльями за спиной и характерными особенностями лиц поднимаются по лестнице к облаку с восседающим на нем Христом.

Образ души испытал на себе влияние образа Духа Святого, представленного, как известно, в виде голубя. И наоборот, образ одной из божественных ипостасей – Духа Святого – приобрел облик голубя, скорее всего, под влиянием архаичных представлений индоевропейских народов о птице как наиболее адекватном воплощении небесной воздушной стихии. Изображение Духа Святого в виде голубя получило особое распространение в иконах «Отечество». Так, например, в новгородской иконе начала XV в. «Отечество с избранными святыми» (ГТГ) мы видим типичную иконографию новозаветной Троицы: Саваоф восседает на престоле, Христос на его коленях, Дух Святой в виде голубя заключен в круг и находится в руках Христа. Голубь, олицетворяющий Духа Святого, присутствует и в иконографии «Благовещения», где его часто заменяет луч с небес, направленный на Деву Марию, либо «Ветхий Деньми», посылающий этот луч (Ср. «Устюжское Благове-

щение». 30–40-е гг. XII в. Новгород – ГТГ; «Благовещение с Федором Тироном». Вторая половина XIV в. – Новгородский музей; «Благовещение». Конец XIV в. – ГТГ и др.). Но именно потому, что статус Духа Святого был столь высок, человеческая душа в виде голубя не могла закрепиться в официальной православной культуре.

Человеческая душа в образе птицы фиксируется скорее в народном, чем в церковном, ортодоксальном толковании. В народных представлениях образ души носил смешанный характер, объединив в себе языческие и христианские черты.

Душа предстает двойником человека и воплощается в ряд мифологических персонажей и образов: чаще всего это птичка, бабочка, реже муха, маленький человечек с прозрачным тельцем, ребенок с крылышками, ветерок, дым, пар и т. п. Душа рождается вместе с человеком, занимает в его теле определенное место (в голове, в груди, животе, сердце и др.), растет вместе с ним, питается паром от пищи, может покидать человека во время сна или обмирания (замирания), т. е. летаргического сна или обморока. После смерти человека душа-двойник тоже попадает на тот свет, ей устраивают проводы, как и покойнику: славяне ставили в изголовье умирающему чашу с чистой водой, чтобы его душа могла омыться или обмыть свои крылья перед отправкой на тот свет. Души заложных покойников, грешников и некрещеных представляют большую опасность для живых, находясь поблизости у границ этого и того света, они не могут найти свой локус и успокоиться, а посему постоянно тревожат людей, требуя помощи, пугая, угрожая, вредя. Такие души вселяются в животных и растения, продолжая присутствовать на этом свете. По заключению А. Н. Виноградовой, «они обречены скитаться на этом свете, но при этом испытывают потребность найти для себя вещественную оболочку, вселяясь в объекты живой и неживой природы. Благодаря этому в мифологическом сознании носителей традиционной культуры происходит "одушевление" природного мира, но это в большей степени связано с концептом посмертного существования человеческой души, принимающей разные ипостаси, чем с наличием неких "духов природы"»[11].

Душа, представлявшаяся вторым телом внутри человека, покидая его после смерти, своим уходом как бы ставила точку в приготовлении человека к смерти. Дальше начиналось странствование души к огненной реке и пересечение ее. С. М. Толстая различает в народном сознании три стадии существова-

ния души, характеризующихся по-разному: «1). Душа живого человека, пребывающая в теле ("телесная душа"); 2) Душа, только что отделившаяся от тела, но остающаяся как бы "на привязи", сохраняющая некоторую зависимость от тела...; 3) Душа умершего, окончательно покинувшая тело ("свободная душа"), достигшая назначенного ей места и ведущая независимое существование в потустороннем мире или же не получившая пристанища и оставшаяся между мирами (душа "заложного" покойника, грешника, некрещеного младенца)»[12].

Таким образом, в народных верованиях славян речь не идет о душе как духе, вдунутом Творцом. Основываясь на языческом варианте телесного видения мира, простые люди считали, что не дух составляет сущность человека, а тело, поэтому и душа мыслилась неким вторым телом внутри человека, поэтому ее можно видеть телесными очами, она материальна. Самым распространенным посмертным образом души человеческой в народе стал голубь или горлица, что можно наблюдать и в наши дни.

Однако и в официальной средневековой культуре птичка-душа если и не называлась прямо, то зачастую подразумевалась.

Образ души-птички породил ряд образных выражений, устоявшихся и отсылающих к нему. Дьявол «уловляет» души людские, как птиц в сети: «Да не уловлен будет, яко птица, в дьяволе пругле»[13]. Женщина с дьявольской помощью уловляет мужские души: «Жена бо моужь честьныих душа улавляеть»[14], «Жена муж честен душа оулавляеть, прелстить бо человека многая беседоя»[15]. Душа поет, как птица, отсюда у нее голос, сменяющийся порой струною: «Цевнице духовна, моли Христа Бога о душах наших»[16].

Известный образ причитающей Ярославны из «Слова о полку Игореве», скорее всего, связан с образом души, способной полететь к раненому князю Игорю: «Полечю, – рече, – зегзицею по Дунаеви, омочю бебрян рукав в Каяле реце, утру князю кровавыя его раны на жестоцем его теле»[17]. В «Слове о полку Игореве» содержится также описание гибели воинов на поле боя, намекающее на воздушную стихию души, которую «веют... от тела»[18].

Однако в древнерусской культуре в гораздо большей степени был распространен образ души-человечка. Антропоморфные характеристики души наполняют древнерусскую литературу. Душа имеет глаза – душевные очи («Гневное движе-

ние, разгоревся, слепит очи душевнеи и не дает видети солнца праведнаго...»[19]; «Душевньнеи очи вперя первообразном лицем»[20]). Душа говорит, ее слова – мысли, она питается душевной пищей («Душепитающи словесы»; «Душепитоущая трапеза»; «Душепищьная сладость»[21] и т. п.).

Все чувства человеческие испытывает душа – боль, страх, смятение, радость, скорбь и т. п. («Чоувьства есть сила душевная приимательна вещем»)[22]. Весь окружающий мир воздействует на душу либо «душеполезно», либо «душетлительно» («Любовь и желанье... до святых икон и мощии святых и до всего душеполезнаго пути, ведущаго в жизнь вечную»[23]; «Душетленьно неверие твое»[24]). Отсюда закономерно, что представление о душе как «внутреннем» человеке вылилось в антропоморфный образ.

Этот более устоявшийся в официальной культуре антропоморфный образ души также породил ассоциации с рядом действий, производимых над ней. Душу-фигурку, не способную самостоятельно перемещаться, передают (предают в руки Богу), уносят на небо или в ад и т. п. Наиболее устойчивый оборот связан с передачей души в руки Господу: «И тако блаженый Борис предаст душю в руце Божии»[25]. Самый устойчивый оборот при описании смерти – передача души в руки Господу. Он встречается в агиографической традиции, летописных повествованиях о смерти, в воинских повестях и др. Так, яркую сцену гибели двух воинов содержит «Волоколамский патерик»: «...агаряне... плениша два воина, и связани лежаху. И повеле безаконный князь сих усекнути. И к прьвому прииде, и возвед меч, он же смежи очи и прекрестився, усечен бысть, и бысть мученик Христов. И на другаго возвед меч, он же устрашився, дияволом прелщен, зрящим пяту его, сиречи конець жития, и возопи окаянным гласом и рыдания достойным: "Увы мне! Не усекай мене – аз стану в вашу веру!" И едва поспе изрещи проклятый той глас, и абие усечен бысть. И чюдо, любимици, и яко в мегновение часа един обретеся в руце Божии, а другой – в руце диавола»[26]. Древнерусская иконопись воплотила идею передачи души в руки Господа в излюбленном сюжете «Успения Богоматери».

В древнерусском искусстве изображение невидимой души вписывалось в общую картину невидимого потустороннего мира. Художник должен был показать для восприятия «телесными очами» то, что видели «внутренние», т. е. душевные очи. Изображение души предполагалось в двух основных момен-

тах – сотворение души и исход ее из человеческого тела в момент смерти. Но если первый сюжет крайне редко изображался в сценах сотворения человека и интерпретировался крайне абстрактно (чаще всего как прикосновение Бога к телу первого человека с целью его оживления), то второй сюжет получил большое развитие, в особенности в иконографии Успения Богоматери.

Истоки изображения души находятся в античном искусстве. На древнегреческих саркофагах встречаются изображения души в виде бабочки, вылетающей из уст умершего либо из погребального костра, или летящей в Аид и т. п. По Аристотелю, «психе» в древнегреческом языке означает и душу, и бабочку одновременно (примечательно, что, по наблюдениям этнолингвистов, и среди русских диалектных названий бабочки есть душа и душечка). Согласно мифу о Прометее, сотворившем человека из глины, душу в виде маленькой крылатой человеческой фигурки в него вложила Минерва. Психея представлялась и в виде крылатой женщины, и в виде птички[27].

Христианское искусство во многом заимствовало античные приемы изображения души. Раннехристианские надгробия продолжали античную традицию изображения женщины с крыльями – Психеи. В сценах сотворения Адама Богом (наряду с изображениями, в которых отсутствует душа, а показано, как Бог вдыхает дух в ноздри Адама или оживляет его прикосновением и т. п.) встречаются и изображения, в которых душа предстает в виде крылатого маленького человечка (например, в мозаике собора Святого Марка в Венеции).

Византийская традиция выработала свой образ души человеческой, отличающийся тем, что тельце обнаженного младенца, представлявшего душу, было лишено крыльев. Отказ от крыльев знаменовал отказ от отождествления души с дыханием и наделение ее божественной сущностью. На первое место выступает связь, отношение души с Богом. Поэтому вместо крыльев, позволявших душе самостоятельно взлетать, ее стали возносить на небо ангелы или утаскивать в ад демоны. Крылья остались атрибутом исключительно небесных сил. Византийская трактовка образа души стала со временем общепринятой в средневековом европейском искусстве.

В развернутых изображениях на сюжет «Распятие Христа» ангелы забирают душу благоразумного разбойника, а демоны – злого. Тема борьбы за душу человека выделилась в самостоятельный цикл. В XIV–XV вв. в западноевропейском искус-

стве получили распространение гравюры в книгах, посвященных ars moriendi – искусству умирания. В них изображалась борьба ангелов с демонами за душу умирающего, которая отлетает изо рта лежащего на смертном одре человека.

Древнерусское искусство примкнуло к византийской традиции на той стадии, когда душу стали изображать не в виде обнаженного младенца, а в виде обернутой в белый саван фигурки взрослого человека. Наиболее показательны в этом плане иконы и фрески на тему «Успения Богоматери», где рядом с телом почившей Марии стоит Христос, держащий в руке ее душу в виде спеленутой в белые ткани маленькой фигурки. Например: на новгородской иконе «Успение Богоматери» начала XIII столетия из Государственной Третьяковской галереи дан ставший классическим иконографический вариант изображения души – Бог держит ее в правой руке, слегка приподнятой и приближенной к своему лику, напоминая богородичные иконы (в особенности «Богоматерь Одигитрия»), на которых Богоматерь держит на руках младенца-Христа. Безусловно, эти сюжеты перекликаются и отсылают друг к другу (ср.: «Успение Богоматери». Первая четверть XIV в. Псков – ГТГ; «Успение Богоматери». Мастер круга Феофана Грека. 80–90-е гг. XIV в. Москва – ГТГ; «Успение». Первая четверть XVI в. Карелия. – ГРМ; «Успение». Начало XVI в. Обонежье. – Петрозаводский музей; и мн. др.). Образ души девы Марии в сценах Успения наполнен бесконечной любовью и теплотой, предельно трогателен и поэтичен. Бог, держащий в правой руке ее душу, то смотрит на нее, то на тело Богоматери, иногда он держит душу в левой руке, а правой посылает крестное знамение усопшей Богоматери, иногда его взгляд обращен прямо на молящихся.

Многочисленные фресковые и иконные изображения Страшного суда с весами, на которых взвешиваются дела людские, с сонмом праведников справа и падающими в ад в сопровождении бесов грешниками слева знаменовали воссоединение душ и тел умерших во время второго пришествия Христа. В сценах Страшного суда акцент делался не на изображении души (как это, несомненно, наблюдается в иконографии «Успения Богоматери»), а на сцене суда Божьего. Отсюда на переднем плане Господь-Судия, весы, архангел Михаил, обнаженная фигура юноши, олицетворяющая человека вообще, как такового, представшего на Божий суд.

И во многих других сюжетах древнерусского искусства, где внимание художника не концентрируется на изображении

души человеческой, встретить ее образ можно крайне редко. Души умерших святых, мучеников, праведников и т. д. при их изображении остаются теми же, что и при жизни, но приобретают нимбы, показывающие их нахождение на небесах. Души умерших грешников обозначаются в виде обнаженных человеческих фигур, мучимых в аду. Но это уже другая душа, в том смысле, что она является синонимом человека, его подлинным «я», которое не отрывается от его прижизненной личности и должно ей соответствовать.

Лишь иногда на фресках или иконах появляется душа в виде человечка в белой одежде. Так, на иконе «Молящиеся новгородцы» 1467 г. (Новгородский музей) показаны деисус и молящиеся перед ним члены семьи бояр Кузьминых, причем на переднем плане даны две небольшие фигурки в белых одеждах. Исследователи видят в этих фигурках либо умерших во время мора 1467 г. «чад» рода Кузьминых, либо праведные души умерших[28]. Правда, в отличие от изображения души Богоматери, спеленутой наподобие смертного савана, перетянутого лентами вдоль всего туловища, на иконе «Молящиеся новгородцы» две фигурки изображены в свободных белых рубашках. Это отличие, на наш взгляд, оставляет вопрос открытым: то ли это действительно изображение детей, погибших во время эпидемии 1467 г., то ли это обобщенное изображение душ праведников.

Таким образом, древнерусская культура сконцентрировала внимание на образе души, олицетворяющей «внутреннего» человека, его подлинное «я», что неизбежно привело к отходу от образов птички, бабочки, крылатого насекомого и др., олицетворявших воздушную стихию, дыхание. Лишь в народной культуре сохраняются отголоски языческих представлений о душе, дошедшие до настоящего времени.

ПРИМЕЧАНИЯ

[1] Подробнее см.: *Черная Л.А.* От «человека Души» к «человеку Разума» // Человек между Царством и Империей: Сб. мат-лов междунар. конф. М., 2003. С. 127–142.

[2] См.: *Срезневский И. И.* Словарь древнерусского языка. М., 1989. Т. 3. Ч. 1. Стб. 53.

[3] Сказание о Борисе и Глебе. М., 1985. Кн. 1. Тексты. Л. 89.

[4] Изборник 1076 г. М., 1965. С. 98–99. См. также с. 230.

[5] Там же. С. 247, 300.

[6] Памятники российской словесности XII в., изданные с объяснениями, вариантами и образцами почерков К. Калайдовичем. М., 1821. С. 157, 159, 160, 163.

[7] ПЛДР. XII век. С. 306.

[8] Палея Толковая // РНБ. Собр. ПДА. А. 119. Л. 28.

[9] Слово о полку Игореве // ПЛДР. XII век. С. 382.

[10] Древнерусские патерики. М., 1999. С. 24.

[11] *Виноградова Л. Н.* Материальные и бестелесные формы существования души // Славянские этюды. М., 1999. С. 157–158; См. также: *Никитина С. Е.* Сердце и душа фольклорного человека // Образ человека в культуре и языке. М., 1999. С. 26–38; *Гура А. В.* Символика животных в славянской народной традиции. М., 1997. С. 454, 502, 528 и др.

[12] *Толстая С. М.* Душа // Славянские древности. Т. 1. С. 162.

[13] Поучение русского епископа Стефана против стригольников. (Около 1386 г.) // РИБ. Т. VI. № 25.

[14] Изборник Святославов 1073 г. СПб., 1880. Л. 175.

[15] Пандект Антиоха Черноризца. XI в. // ГИМ. Воскрес. № 30. Л. 41.

[16] *Ягич И. В.* Служебные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь. СПб., 1886. Л. 64.

[17] Слово о полку Игореве // ПЛДР. XII век. С. 384.

[18] Там же. С. 380.

[19] Пандекты Никона Черногорца // ГИМ. Синод. № 836. Сл. 9.

[20] Сборник Троицкий. XII в. // РГБ. Ф. Троице-Сергиевой лавры. № 304/1. Л. 184.

[21] *Ягич И. В.* Служебные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь. Л. 97, 131, 74.

[22] Богословие Иоанна Дамаскина в переводе Иоанна, екзарха Болгарского. М., 1879. Л. 190.

[23] Лаврентьевская летопись. 6726 г. // ПСРЛ. Т. 1. М., 1962. Стб. 443.

[24] *Ягич И. В.* Служебные минеи за сентябрь, октябрь и ноябрь. Л. 11.

[25] Сказание о Борисе и Глебе. Кн. 1. Тексты. Л. 93.

[26] Древнерусские патерики. С. 101.

[27] См.: *Лосев А. Ф.* Психея // Мифы народов мира. Т. 2. М., 1982. С. 344–345.

[28] См.: *Янин В. Л.* Очерки комплексного источниковедения. М., 1977. С. 184–186; *Черный В. Д.* Зримые образы слова (истоки, функции и изобразительные возможности древнерусских изображений) // Герменевтика древнерусской литературы. Вып. 11. М., 2004. С. 180–181.